

## O CONCEITO DE CULTURA: ENTRE ILHAS E FRONTEIRAS

Gustavo Vil Iela\*

**Resumo:** O conceito de cultura suscita grandes debates na Antropologia em torno das relações entre o universal e o particular, entre elementos subjetivos e objetivos da vida social, entre o universo simbólico e o universo das práticas. Em torno desse conceito, buscarei atingir três objetivos principais neste artigo: o primeiro deles será questionar em que medida a cultura pode ser pensada como um elemento estruturante da construção do mundo e das formas de classificação. Em segundo lugar, procuro relacionar a cultura, que pode ser entendida como um fator gerador de práticas e da ação humana, com as relações de poder e a política. Por fim, busco compreender a cultura como um discurso, ou vocabulário comum, a partir do qual se dão as interações sociais, conflitos e disputas sociais. Esse debate em torno do conceito de cultura se dá a partir de casos empíricos por mim estudados em dois locais: no povoado do Aventureiro, na Ilha Grande-RJ (entre 2002 e 2008) e na cidade de Corumbá-MS, na fronteira com Puerto Quijarro, na Bolívia (entre 2009 e 2015). Esses dois lugares contêm um simbolismo muito grande, como metáfora geográfica para debater o conceito de cultura: um situado numa ilha (um lugar em relativo isolamento, com um grupo pequeno e homogêneo); o outro numa fronteira (com constante fluxo de pessoas e mercadorias, em um cenário de forte alteridade).

**Palavras-chaves:** Cultura; Fronteira; Identidade.

### The concept of culture: between islands and borders

**Abstract:** The concept of culture gives rise to debates in anthropology about the relationship between the universal and the particular, between subjective and objective elements of social life, between the symbolic universe and the universe of practices. From this concept, I will try to deal with three main goals in this article: the first one will be to think to what extent culture can be thought of as a structural element in the construction of the world and forms of classification. Second, I try to relate culture, as a key that drives practices and human action, with power relations and politics. Finally, I will try to understand culture as a discourse or common vocabulary, from which are built social interactions, social conflicts and disputes. The debate around the concept of culture is given from empirical cases studied by me in two different places: at the Aventureiro community in Ilha Grande-RJ (between 2002 and 2008) and at the city of Corumbá-MS, on the border with Puerto Quijarro, in Bolivia (between 2009 and 2015). These two places have a very great symbolism, as a geographical metaphor to think about the concept of culture: one located on an island (a place in relative isolation, with a small, homogeneous group); the other in a border (with constant flow of people and goods in a strong “otherness” scenario).

**Keywords:** Culture; Border; Identity.

*Sejam quais forem as debilidades do conceito de “cultura” (“culturas”, “formas culturais”...) não há nada a fazer, a não ser persistir a despeito delas.*  
Clifford Geertz

Em minhas pesquisas, realizadas de 2002 a 2008 na praia do Aventureiro, na Ilha Grande-RJ, e de 2009 a 2015 na fronteira Brasil-Bolívia, nas cidades de Corumbá e

---

\* Professor do Departamento de Ciências Humanas, da Faculdade de Formação de Professores (FFP), da Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ). Doutor em Antropologia Social pelo Museu Nacional/ Universidade Federal do Rio de Janeiro (2008), com Pós-Doutorado em Antropologia Social pelo Museu Nacional/ Universidade Federal do Rio de Janeiro (2015).

Puerto Quijarro, dediquei-me a compreender problemas afins, a despeito das óbvias diferenças geográficas entre os lugares e as organizações sociais analisadas: os conflitos entre Estado e populações, os processos de (re)construção de identidades, as disputas de poder e formação das hierarquias sociais, além das relações entre mudança social e trajetórias individuais.

Esses temas levaram-me ao debate teórico na Antropologia em torno do conceito de cultura para pensar nas relações entre o universal e o particular, entre elementos subjetivos e objetivos da vida social, entre o universo simbólico e o universo das práticas. Desde então se abriram mais perguntas do que respostas, mais dúvidas do que certezas, o que contribuiu para afirmar a vitalidade e atualidade do conceito de cultura, sua pertinência e riqueza para pensar a vida social. Entre as perguntas que considere trazer para este debate estão as seguintes: a cultura pode ser considerada como um “sistema de significados” que ordena o mundo social, a partir de categorias simbólicas, lógicas e cognitivas? Se a cultura é um “todo”, o qual compõe um campo simbólico que distingue os grupos sociais e representa uma fronteira simbólica entre eles, quais os riscos de reificarmos o conceito, essencializando essas diferenças? De que forma as culturas são contestadas pelos atores sociais, em suas vozes dissonantes? Como considerar o fato de que as culturas estão em constante mudança? Em que medida o conceito de cultura é uma “invenção” ou “ficção”, conforme preferem os antropólogos pós-modernos, produzidas pelos próprios antropólogos, a partir de modelos ideais dos “nativos”? O conceito de cultura pode ser trabalhado como um discurso que é então apropriado pelos atores e grupos sociais como uma ferramenta política?

A essas perguntas somam-se àquelas decorrentes das recentes transformações no fluxo de pessoas e trocas culturais com a globalização. O fenômeno da globalização, do avanço do capital e dos mercados em escala mundial e as comunicações cada vez mais intensas e rápidas, devido às novas tecnologias digitais e às redes sociais, têm gerado grandes debates e lutas políticas em torno de fenômenos identitários e culturais. Ao contrário da suposta homogeneização, tem havido, de fato, novas possibilidades de usos e experiências em torno da cultura, conforme defendeu Sahlins (1997). Segundo esse antropólogo, há no mundo atual mais uma organização da diversidade do que uma “replacação da uniformidade” (*idem*). O “culturalismo” pode ser compreendido, de acordo com esse autor, como uma formação discursiva de identidades na modernidade. Esta seria, conforme Sahlins, uma crise constante na Antropologia, que se estabelece enquanto ciência no momento em que seu objeto estaria desaparecendo (culturas e povos do-

minados e colonizados pelo processo de expansão capitalista). Esse autor coloca algumas questões que pretendem reinserir o debate sobre cultura atualmente em uma “nova ordem global”: como dar conta de processos de revalorização cultural ocorridos em grupos, como os que pesquisei na Ilha Grande ou na fronteira, diante da economia global? Como se dão as resistências culturais? de que forma a antropologia pode estudar as novas elaborações e reconfigurações da cultura?

Não tenho a pretensão de responder a todas essas questões (e ainda a outras perguntas que podem surgir no caminho). Entretanto, atento aos desafios propostos acima, utilizarei o conceito de cultura tanto em uma perspectiva mais simbólica (segundo a qual a cultura constrói e ordena o mundo social) quanto em uma abordagem “instrumentalista” (de acordo com a qual as culturas são contestadas e há espaço para o indivíduo manipular e negociar os valores culturais). Para tanto, recorrerei a casos empíricos por mim estudados no povoado do Aventureiro e em Corumbá, isto é, numa ilha e numa fronteira. Esses dois lugares têm um simbolismo muito grande como metáfora geográfica para pensar o conceito de cultura: um lugar em relativo isolamento, com um grupo pequeno e homogêneo, e uma região com constante fluxo de pessoas e mercadorias, em um cenário de forte alteridade.

### **Cultura: breve debate**

As primeiras definições do conceito de cultura na Antropologia, entre os séculos XIX e XX, foram produzidas por autores evolucionistas como Frazer, Morgan e, principalmente, Tylor. Esse antropólogo (de acordo com Castro, 2005) propôs sua conceituação a partir da premissa de que a cultura, no singular, seria um “todo complexo” que incluiria as mais diversas manifestações humanas e fenômenos materiais e imateriais. Estão contidas nessa definição holística original de Tylor, ainda, as formas de governo, o parentesco e a organização social. Inicia-se aí – a partir da ideia de que a cultura englobaria tanto os valores, as regras e a filosofia quanto as produções materiais, como a arquitetura, a culinária, entre outras – uma primeira tentativa teórica para compreender a identidade e a diferença entre os povos. Entretanto, a “Cultura” no singular preconizada por Tylor foi mais tarde criticada por seu forte teor etnocêntrico e eurocêntrico, cuja perspectiva evolucionista, associaria a cultura europeia à civilização. Nessa concepção, alguns povos, considerados como “selvagens” e “bárbaros”, teriam culturas menos desenvolvidas que outros, que seriam mais “civilizados”. É interessante perceber que, em-

bora essa primeira definição de cultura tenha praticamente se tornado obsoleta e ultrapassada na Antropologia, ela continua operante no senso comum, fora dos debates acadêmicos da área, e nas representações sociais, assim como nas disputas políticas e nas construções da alteridade (nos binômios civilizado x bárbaro; desenvolvido x subdesenvolvido; progresso x atraso; ocidente x oriente e assim por diante).

Posteriormente, Franz Boas (2010) refuta a ideia de que haveria uma cultura humana, universal e em evolução, adotando o ponto de vista que permanece como um elemento distintivo do conceito antropológico de cultura até os dias de hoje: o relativismo cultural. Esse autor, rompendo com as premissas evolucionistas, permite que se pensem as culturas em si mesmas, sem que se possa partir de um ponto de vista absoluto nem estabelecer julgamentos e juízos morais a respeito da diferença cultural. Boas trabalha com três questões principais em torno do conceito de cultura. Em primeiro lugar, utiliza esse conceito como alternativa ao de raça para explicar as diferenças entre os povos, desconstruindo os determinismos biológico, geográfico e econômico. Em segundo lugar, Boas considera que as culturas, sempre no plural, são resultado de histórias particulares a partir da fusão de diferentes elementos aleatórios (ao longo de diferentes tempos e lugares). Por fim, esse autor abre caminho para um conceito sempre em movimento graças à proposição de que há espaço para a “escolha” desses elementos em culturas específicas. Dessa forma, Boas praticamente inaugurou a Antropologia Cultural.

Nos Estados Unidos, essa área tem como seu maior e mais influente teórico Clifford Geertz. Para esse autor, as culturas, elemento essencial na definição da natureza humana, são tanto uma representação do mundo quanto um conjunto de regras para atuar nele: um “guia de comportamento” para a ação social, em termos weberianos. Outro elemento importante para o autor é que “a cultura é pública, pois seu significado o é”, o que implica em sua padronização e generalização em determinado grupo social ou sociedade, que compartilha valores e significados. Está aí um ponto chave para as reflexões desse antropólogo acerca do conceito: as culturas, “estruturas de significados” por meio dos quais os homens dão forma à sua experiência, são sistemas simbólicos. Dessa forma, o autor estabelece as bases para a análise semiótica da cultura, propondo um limite mais nítido para esse conceito e assim definindo seu alcance etnográfico para diferentes campos. A cultura, ela mesma significativa e passível de interpretação, isto é, entendida como um “texto”, torna-se um novo paradigma na Antropologia e passa a dialogar com outros campos das Ciências Humanas.

O conceito de cultura também foi tema de reflexões na Antropologia estruturalista francesa. Lévi-Strauss entende que as normas culturais seriam significantes que ajudam a descobrir a estrutura profunda e inconsciente, concebida como um sistema simbólico. A cultura pode ser definida, de acordo com esse autor, como “um conjunto etnográfico, que, do ponto de vista da investigação, apresenta com relação a outros afastamentos significativos” (Lévi-Strauss, 1975: 335). Com base em um pensamento universalista, Lévi-Strauss se preocupa basicamente em estudar quais as constantes ligadas a tais afastamentos. Ou seja, a cultura para esse autor se estrutura em princípios lógicos universais, que formariam a base para a diversidade cultural. As culturas em particular seriam, portanto, ilustrações das possibilidades lógicas da capacidade humana universal para produzir cultura em geral.

Eduardo Viveiros de Castro, continuador das propostas de Lévi-Strauss no Brasil, avança nas reflexões a respeito do conceito de cultura, que segundo ele se refere:

aos conteúdos afetivos e cognitivos da vida em grupo: o conjunto de disposições e capacidades inculcadas em seus membros através de meios simbólicos variados, bem como conceitos e práticas que conferem ordem, significação e valor à totalidade do existente. (2002: 298-99)

Esse pensador tem se servido do conceito sobretudo para pensar as culturas indígenas. Outro antropólogo brasileiro que utiliza a perspectiva das teorias estruturalistas e para quem também é caro o conceito de cultura é Roberto da Matta. Porém, suas pesquisas, que começaram com o estudo de sociedades indígenas, têm avançado para a interpretação de outros fenômenos sociais, relativos à Antropologia urbana, ou mesmo ao que podemos chamar de uma “Antropologia do Brasil”, com destaque para a análise de rituais (carnaval, paradas militares e o rito do “você sabe com quem está falando?”). Da Matta procurou mostrar, em vários ensaios, como a cultura brasileira se constrói a partir de relações pessoais – a preeminência da pessoa sobre o indivíduo – em uma forte hierarquia social e como, nesse contexto, a *malandragem* e o *jeitinho*, se tornam mecanismos importantes de navegação social.

Como vemos, a partir de diferentes autores, o conceito de cultura pode ser uma importante chave para compreendermos as estruturas sociais, o conjunto de regras, o meio moral e mesmo as relações de poder em qualquer sociedade. Quais são, entretanto, algumas críticas ao conceito de cultura? Quais os limites da perspectiva culturalista?

Destacamos que há uma grande resistência, sobretudo na Inglaterra, berço da chamada “Antropologia Social”, a utilizar o conceito de cultura. A ele os antropólogos ingleses preferem o de “sociedade”, que, segundo esses estudiosos, seria menos abstrato e permitiria análises empíricas mais tangíveis. Em primeiro lugar, Leach alerta para os riscos de tentar uniformizar a cultura “Kachin”, em seu livro clássico *Sistemas políticos da Alta Birmânia*. A proposta serve como cuidado teórico e metodológico para outros contextos sociais. As estruturas sociais (e mesmo as culturas) seriam modelos ideais descritos e criados pelos antropólogos e não dariam conta das sociedades reais, repletas de incongruências. Nesse sentido, Leach demonstra como os indivíduos podem pertencer a mais de uma estrutura social e a uma cultura ao mesmo tempo. Esses sistemas apresentam-se, muitas vezes, aos atores sociais como alternativas ou contradições no esquema de valores pelos quais ordenam suas vidas. As estruturas sociais podem, de acordo com Leach, admitir várias interpretações culturais, assim como estruturas diferentes podem ser representadas pelo mesmo conjunto de símbolos culturais. O próprio conceito de cultura (da mesma forma que o de estrutura social) ocultariam essas ambiguidades e tenderiam a essencializar os modelos ideais, além de produzir uma fictícia ideia de “todo” e de “equilíbrio”, com uma rigidez e simetria que não existiriam na vida real.

Barth, nos caminhos abertos por Leach, critica o uso da “cultura” como demarcador de diferenças (o que essencializaria as fronteiras entre povos e grupos). Além disso, esse autor recusa a ideia de que a cultura formaria um “sistema” ou uma “estrutura” prescritiva, sem espaço para a ação humana. Para Barth (2010), são as fronteiras, a partir de processos de exclusão e inclusão, e não o conteúdo cultural, que definem os grupos étnicos e explicam sua persistência. Nas palavras do autor, “torna-se claro que as fronteiras étnicas permanecem apesar do fluxo de pessoas que as atravessam” (idem: 26), ou seja, as distinções étnicas dependem justamente da interação social com o “outro” e não de uma diferença “naturalizada” ou anteriormente definida pelos contrastes culturais. Em Barth, a manutenção das fronteiras sociais ou territoriais entre os grupos deixa de ser pensada em termos dos conteúdos culturais que definem suas diferenças. Na introdução ao livro *Grupos étnicos e suas fronteiras* (idem), o problema da contrastividade cultural passa a não depender mais de um observador externo, mas dos “sinais diacríticos”, isto é, das diferenças que os próprios atores sociais consideram como significativas (idem: 32-33).

A partir daí, pode ser interessante pensar em que a medida a cultura – por ser um marcador diacrítico de diferenças simbólicas, cosmológicas e sociais – pode ser apropriada por um discurso identitário, que acaba por reificar as diferenças, essencializando-as. Isso abre caminho para concepções xenófobas e preconceituosas em relação ao outro. Como afirma Adam Kuper (2002), as definições de cultura não são apenas questões acadêmicas abstratas, pois envolvem problemas com implicações políticas e sociais imediatas, em debates nacionais atuais sobre “raça”, sobre o lugar dos “povos indígenas” e mesmo sobre as causas da pobreza e da desigualdade. Atualmente, no mundo, parece que o termo “cultura” vem substituindo a ideia de “raça” no discurso popular, o que tem um efeito perigoso de naturalizar as diferenças, reatualizando o racismo sob novas roupagens. Por outro lado, nesse processo de instrumentalização da cultura, ela pode ser incorporada por um discurso de afirmação identitária na luta por direitos, como vemos no caso dos bolivianos no lado brasileiro e dos “caiçaras” do Aventureiro, a que retornaremos a seguir. As políticas multiculturais colocam o “ator cultural” no centro das demandas e há todo um aparato político de defesa da diversidade cultural, sobretudo de grupos marginalizados ou “colonizados”.

### **Natureza e “Populações Tradicionais”: Cultura como modo de vida e como discurso político**

Entre 2002 e 2008 estudei os conflitos sociais em uma Área de Preservação Ambiental na Ilha Grande-RJ. Resumo-os de maneira breve. Por estar inserida, desde 1981, em uma área de preservação permanente, a população do Aventureiro conviveu com restrições legais e constantes ameaças de expulsão do local. Construiu-se o seguinte discurso ao longo dos anos, antes ainda do período por mim analisado: a população do Aventureiro teria “perdido sua cultura caiçara” e, portanto, deixado de ser uma população “tradicional”. Logo, não teria direito à permanência em seu território. Ao longo do tempo, a permanência dos moradores se baseou em negociações jurídicas, que tenderam a ocorrer nos termos dos detentores do capital simbólico oficial (os órgãos ambientais, a prefeitura de Angra dos Reis e o Ministério Público Estadual), produtores de um discurso técnico-científico. Esses discursos alegavam que, pelo fato de a população do Aventureiro ter se “descaracterizado culturalmente”, não teria mais direito à terra enquanto “população tradicional”.



Um dos emblemas da suposta “descaracterização cultural” dos moradores do Aventureiro foi uma obra feita na capela local em 2000. Uma vez que a festa de Santa Cruz ocorre em janeiro, época de muitas chuvas na região, os moradores construíram um telhado anexo à capela para realizar a festa. Como essa capela é tombada pelo Inepac (órgão estadual de proteção ao patrimônio), houve uma justificativa legal para remover a população do lugar. Essa suposta justificativa foi acionada em uma ação civil pública no Ministério Público Estadual no ano de 2000, a qual pedia a remoção da população do Aventureiro. Um dos argumentos levantados junto ao Ministério Público Estadual foi o da descaracterização cultural da “comunidade tradicional caiçara”, que estaria abandonando práticas tradicionais para viver do turismo. Essa interpretação é marcada pelo pressuposto de imobilismo cultural e de engessamento econômico e não leva em conta o ponto de vista dos moradores a respeito de suas próprias vidas.

Graças àquele processo, a população da praia precisou negociar e lutar por sua permanência e pela gestão de seu território por meio de uma disputa simbólica em torno de sua “cultura” e da categoria jurídica de “população tradicional” (Costa, 2008). Para tanto, também os moradores aprenderam a mobilizar os termos do discurso técnico-científico usado contra eles. Em decorrência dessa mobilização, em 2006, o mesmo MPE, em uma nova ação, considerou que foi justamente pela “cultura” da população do Aventureiro que a praia teria sido preservada e que, portanto, os moradores teriam direito à permanência no local. Nesse segundo momento, a cultura “caiçara” se coadunaria com os valores ambientalistas, sendo ressignificada juridicamente. O meio ambiente e a “cultura tradicional” constituem, portanto, os argumentos e o vocabulário comuns em que as questões jurídicas foram negociadas.

É nesse ponto que devemos incorporar a crítica a qualquer visão essencialista do conceito de cultura, que tenderia a reificar a mudança como perda de uma suposta cultura “tradicional” ou “caiçara”. Entende-se, com base em Leach (1995), que as estruturas sociais ou culturas são, em grande medida, modelos ideais “inventados” pelos antropólogos e também pelos próprios “nativos”. Termos como “cultura caiçara” ou “população tradicional” devem ser entendidos, pois, também como categorias políticas ou jurídicas, e não como um retrato engessado da realidade ao qual a população do Aventureiro deveria se adequar. Além disso, as mudanças se devem justamente às incoerências e contradições que se estabelecem na interseção entre os sistemas ideais, produzidos pelos próprios “nativos”, e a prática desses indivíduos, que manipulam as alternativas a partir das incongruências nos sistemas de valores (Leach, 1995).



Essa interpretação é respaldada também por Anthony Cohen, para quem a “cultura” é representada como identidade através de símbolos, que podem ser identificados como seus ícones típicos (culinária, música, costume etc.), mas cujos significados são imprecisos e variáveis entre os atores sociais que os usam. Esses símbolos são investidos de significado através de processos sociais e são recursos potenciais nas arenas da política e do reconhecimento de identidades. A ideia de cultura associada à identidade é utilizada politicamente por atores sociais como um fator de reconhecimento de grupos que buscam adquirir direitos políticos (Cohen, 1993: 195).

A cultura, porém, não foi apenas um alvo de disputas simbólicas em torno do conflito. Há também, no caso da praia do Aventureiro, inúmeros exemplos que nos permitem pensar a cultura como um “sistema simbólico” que representa tanto um conjunto moral, uma forma de pensar e classificar o mundo e conhecê-lo quanto um “modelo para a ação”. Ou seja, se de fato ocorreu nesse caso uma disputa simbólica em torno de modelos ideais de cultura (“tradicional” ou “caiçara”), houve também, no processo de resistência da população do Aventureiro, o acionamento da cultura enquanto um saber ou um conhecimento. Nesse processo, fica evidente a peculiaridade da cultura local, em que símbolos e tradições foram colocados em prática no novo contexto de fortalecimento do turismo com o fim do presídio em 1994. É preciso levá-los em conta em nossas análises. A criação e a organização da Associação de Moradores do Aventureiro é um bom exemplo de como formas culturais de convivência e organização, estabelecidas em torno da vizinhança e do parentesco, contribuíram para a atuação política dos moradores ante a instauração das Unidades de Conservação. As relações sociais baseadas em reciprocidade e ajuda mútua, que no passado eram utilizadas nos mutirões, na pesca de tainha e na proteção contra as fugas de presos na Ilha Grande, também foram reacionadas na resistência às proibições jurídico-ambientais. Além disso, as concepções e os usos da “natureza”, sobretudo o conhecimento do mar, foram deslocados para o turismo, não mais se restringido à pesca embarcada. De fato, as canoas de pesca, antes utilizadas para o consumo direto da família, passaram a ser usadas no verão e feriados para capturar peixes para as refeições vendidas aos turistas. Na baixa temporada, retornam à pesca de subsistência, em uma modalidade de pesca na qual participam pais e filhos e que aciona saberes entranhados na cultura local. Esses objetos e práticas culturais são ressignificados simbolicamente em novos contextos, ao mesmo tempo em que permitem a própria mudança, ao garantir a sobrevivência das famílias pelo turismo.

Outro exemplo muito interessante no qual os valores culturais são postos em prática foi a compra de bens de consumo e lazer voltados para o mar, em função dos ganhos e poupanças que o turismo de camping propiciou às famílias, que aumentaram sua renda. O significado das embarcações e mesmo das pranchas de surfe utilizados pelos moradores é muito diferente do atribuído por moradores de grandes cidades que usam esses artefatos. O mar faz parte da vida dessas pessoas de maneira indissociável, desde seu nascimento. A relação dos moradores do Aventureiro com o mar é repleta de conhecimentos (variação de marés, ventos, presença de cardumes e etc.), de simbolismos (as histórias dos naufrágios, lendas e narrativas míticas, a antiga pesca de arrasto das tainhas, e mesmo os enterros que ocorriam na praia vizinha da Parnaioca, no passado). A praia do Aventureiro, voltada para mar aberto, fica praticamente inacessível nas ressacas de inverno, quando sopra o “temido” vento sudoeste. Desde muito cedo, as pessoas dominam esses assuntos e vivem do mar e no mar, ressignificando o uso desses bens de consumo (pranchas, *stand up paddle*, caiaques, lanchas, *jetskis* e barcos). Essas diferentes formas de “embarcação” foram reapropriadas na cultura local, sendo vistas, por um lado, não apenas como objetos de lazer, mas como símbolos de prestígio e poder e de trocas com o universo urbano dos turistas e, por outro, mantendo suas funções, como o de carregar cargas, transportar pessoas da praia para os barcos e pescar. Por fim, também os *campings* foram organizados de acordo com as práticas tradicionais familiares (como a divisão e a organização do trabalho familiar).

Esses exemplos parecem ir ao encontro do pensamento de Sahlins (1990), que procura resolver o dilema da estrutura e evento com o conceito de “estruturas de conjuntura”. Em nosso contexto esse conceito pode demonstrar que a cultura dos moradores do Aventureiro, suas tradições, saberes e visões de mundo foram reatualizados na própria mudança histórica a que foram submetidos. Para Sahlins, o grande desafio da Antropologia Histórica não é meramente saber como os eventos são ordenados pela cultura, mas como nesse processo a cultura é reordenada, isto é, como a reprodução da estrutura se torna sua própria transformação.

A memória dos moradores se torna também uma ferramenta de defesa de seus interesses, e o passado e a tradição entram na arena de disputas simbólicas pela legitimidade da permanência da população na praia do Aventureiro. Os usos políticos da memória e os seus significados a partir do ponto de vista dos moradores do Aventureiro podem, então, ser entendidos, nos termos de Wagner (2009), como elementos que mobilizam uma “força inovadora” a partir da “invenção” do passado. Esse processo pode

contribuir para a compreensão do modo como as culturas inventam a si mesmas, em uma relação dialética entre “invenção” e “contexto”; ou seja, as associações simbólicas compartilhadas como “tradição” e “cultura” são dependentes de contínua reinvenção ao longo da história (Wagner, 2009). Essa relação dialética entre “invenção” e “contexto” é, para esse autor, o “cerne” de todas as culturas, isto é, sem a convenção (contextos simbólicos compartilhados) a invenção seria impossível e, por outro lado, as convenções persistem justamente ao serem constantemente reinventadas (*idem*).

Nesse sentido, entender os significados culturais a partir do ponto de vista dos moradores do Aventureiro é abrir um caminho para compreender também a afirmação do seu próprio futuro. Na dialética entre cultura e prática, na qual os moradores, baseados em autoconcepções tradicionais passaram a reavaliar e até mesmo contestar essas concepções, é que houve a possibilidade de mudar seus modos de vida de uma maneira peculiar, dando novos sentidos a antigas práticas e reafirmando sua identidade, seu modo de vida específico, assim como a construção de seu futuro, a partir de suas próprias premissas culturais.

Esse estudo permite também perceber como é impossível separar de maneira absoluta e fictícia, em nossas análises e, principalmente, nas políticas públicas ambientais (seja no campo do Direito, da Antropologia ou mesmo da Biologia), a “natureza” em estado puro, de um lado, e a “cultura” e a “política”, de outro (Latour, 2004). As unidades de conservação são artefatos políticos e historicamente construídos (Barretto Filho, 2001) e, portanto, são “híbridos” de natureza e cultura, isto é, representam ao mesmo tempo objetos culturais, naturais, políticos e técnico-científicos. O caso da praia do Aventureiro nos permite observar de que forma os discursos que separam a natureza e a cultura, seja nas políticas de preservação, seja no campo do Direito Ambiental, contribuem para a existência dos conflitos que se estabeleceram entre o Estado e os moradores ao longo do tempo.

### **Fronteiras da cultura, culturas de fronteira**

Entre 2009 e 2015, fiz pesquisas na cidade de Corumbá-MS, na fronteira Brasil-Bolívia, em um cenário de muita “alteridade” e de porosidade cultural. Em grande medida os bolivianos são representados pelos brasileiros em sua dupla alteridade: ao mesmo tempo em que são estrangeiros, são considerados como “indígenas” ou, nos termos depreciativos locais, como “bugres”. Os sinais diacríticos, que permitem o estabeleci-

mento das diferenças, apresentam-se no encontro com o outro e é importante perceber quais símbolos e elementos culturais são escolhidos pelos grupos como marcadores dessa diferença. Assim, a cultura, como um forte elemento marcador de identidades, torna-se um importante elemento na disputa simbólica e por poder político na fronteira. Além disso, a cultura se mistura com o racismo, nas representações da alteridade dos bolivianos pelos brasileiros, os quais reproduzem discursos preconceituosos que classificam os bolivianos como “sujos, feios, corruptos, doentes e pobres”.

Essas representações da fronteira como área de contágio devem ser entendidas para além da ideia de mero contágio físico. Um sentido mais amplo é proposto por Hardt e Negri (2000): o contágio seria uma ameaça de “mescla”, “hibridização” e até “aculturação” sempre presente no encontro com um outro que se quer distante, por ser considerado “não civilizado”, “animalesco” ou mesmo “doente”. Esses autores consideram que esta é uma nova forma de racismo, mais difícil de identificar e cujas formas e estratégias mudaram no mundo contemporâneo. Um racismo baseado não mais apenas na biologia, mas também na cultura, na qual os “significantes sociológicos e culturais ocupam cada vez mais o lugar de aborrecimentos e temor raciais” (*idem*, p. 182). Assim, os Estados nacionais podem ser considerados como “máquinas produtoras de alteridade”, acoplando aos discursos de identidade e pertencimento nacionais a ideologia de que deve haver “um só território, um povo (raça), uma língua e uma cultura”.

Apesar disso, a “cultura” aparece na fronteira também como uma possível “arma política” nas reivindicações dos bolivianos pelo uso do espaço urbano de Corumbá, assim como pelo acesso à saúde, educação e cidadania. As diversas festas bolivianas, a culinária, a língua são símbolos que, ao mesmo tempo em que marcam diferenças culturais, são acionados por esses atores sociais em situações específicas, seja na luta política por direitos, seja na afirmação de suas identidades e de sua presença na cidade de Corumbá. Geertz nos ajuda a entender o papel dos símbolos na construção do significado cultural, que é público e compartilhado, em grande medida. É claro que nas fronteiras esse significado não é compartilhado de maneira igual pelas pessoas, que estão posicionadas de forma distinta e assim a própria cultura, como afirma Barth, está distribuída desigualmente entre os atores sociais.

Para realizar uma “descrição densa”, é preciso mergulhar nessa “teia de significados” tecida pelas pessoas e escolher eventos e os significados da ação social para interpretá-la (seguindo as premissas weberianas). Quais seriam esses eventos significativos na fronteira? Sugerimos alguns rituais como o carnaval (que acontece na mesma

data e tem configurações distintas no Brasil e na Bolívia), a parada militar, com sua forte carga simbólica numa cidade de fronteira, assim como as festividades religiosas e nacionais (festa da Virgen de Urkupiña ou a festa de Independência da Bolívia, por exemplo). Esses rituais, de acordo com Geertz, devem ser estudados em sua forma dramática, em seu contexto social e em seu conteúdo metafórico. Assim como a briga de galos em Bali, esses eventos podem ajudar a tornar compreensível a experiência comum e cotidiana. Dessa forma, esses eventos se desvelariam ao antropólogo, mais interessado na semântica social que em sua mecânica, como “textos” passíveis de interpretação.

O encontro cultural na fronteira promove uma série de estranhamentos, aproximações e construções (de fato, há espaço para hibridismos e trocas muito interessantes para além dos conflitos). A própria Bolívia é um país marcado por profundas clivagens étnicas, culturais e sociais. No caso dos migrantes andinos, que são maioria no comércio informal em Corumbá, percebe-se um *ethos* peculiar, que se manifesta, por exemplo, em um ascetismo econômico, no trabalho como um valor e na poupança. Os valores em torno do trabalho, o que os brasileiros consideram como uma “sisudez” ou “frieza”, podem ser entendidos a partir de valores da cultura andina, baseados no seu modelo ideal e postulado moral de conduta prática tradicional: *ama sua* (não seja ladrão), *ama quella* (não seja preguiçoso), *ama llula* (não seja mentiroso). Esse modelo moral e cultural pode explicar em alguma medida alguns choques culturais e estranhamentos como veremos no exemplo a seguir. Pechinchar no comércio ou mesmo mexer nas vitrines e não levar nada são considerados comportamentos ofensivos (quase afrontas) por parte dos vendedores bolivianos. Já na cultura brasileira, há outro “proceder” no comércio de rua e outras estratégias para atrair o consumidor, como um “teatro da simpatia” ou mesmo a tentativa de agradar o consumidor, mesmo que ele não compre nada. Nesse ponto, nesses rituais de compra, surgem diferenças culturais e é preciso entender a cultura do outro para compreender que essas atitudes de lado a lado não são grosserias ou afrontas, mas refletem um *ethos* diferente diante do trabalho, do comércio e da vida. Conforme afirmamos antes, essa rígida ética do trabalho como valor moral por parte de alguns bolivianos de origem andina está calcada em valores culturais relacionados a um ascetismo econômico e de conduta pessoal. Esse *ethos* do trabalho é apropriado por setores da indústria têxtil de São Paulo, que utiliza imigrantes bolivianos para trabalhar, em sua grande maioria sem direitos trabalhistas, como costureiros em “sweat shops” (oficinas de costura clandestina), a serviço de grandes confecções e marcas brasileiras. Nesse sentido não são apenas as condições econômicas que levaram os migrantes boli-

vianos a São Paulo para trabalhar no ramo das confecções. Algumas chaves culturais podem contribuir para interpretar esse processo e a reconstrução da vida desses indivíduos em outros contextos migratórios.

O processo de construção das identidades nas áreas fronteiriças é, portanto, um fenômeno peculiar e complexo. Existe, porém, uma tendência a acoplar o fenômeno da identidade à “cultura”, “etnia”, “território” ou “nação”, que pode por criar perigosas ficções acadêmicas baseadas em estereótipos. Nos processos migratórios, as pessoas carregam consigo seu passado, suas tradições, o que é visto como sua “cultura”, mas é preciso considerar nas análises que essas tradições são reatualizadas e ressignificadas a partir da interação com outras correntes de conhecimento e de tradições. Barth, novamente, nos ajuda a compreender essa região como um local de interação de tradições, onde as correntes de conhecimentos se entrelaçam na circulação entre as pessoas, ao longo do tempo, a partir de sua interação social, tornando-se difusas na vida da cidade e distribuídas desigualmente entre os indivíduos (Barth, 2010).

Nesse processo de encontros com o “outro” é que se dão as condições para a manipulação, instrumentalização e negociação das identidades e é nesse contexto em que as identidades são vividas e sentidas profundamente pelos atores sociais. Não devemos ignorar, porém, que a cultura, a partir de seus símbolos, normas, crenças e valores, também exerce coerções sobre os indivíduos que a manipulam, porque são representações coletivas de um grupo. De acordo com Abner Cohen, um indivíduo só pode manipular os costumes se ele se tornar ou fizer parte de tal grupo, adotando seus símbolos correntes e mais importantes, ou seja, “pagando o preço” de seu pertencimento ao integrar as atividades simbólicas do grupo, através de um “grau de aderência aos seus objetivos” (Cohen, 1974).

Nesse debate destacamos o trabalho de Hannerz (1997), que utiliza três conceitos: o conceito de “fluxos”, a partir dos quais ocorre uma reorganização da cultura no espaço durante os processos de reconfigurações de identidades em que há sempre a possibilidade do manejo, muitas vezes estratégico, da cultura; o conceito de “fronteiras e limites”, entendidos como algo através dos quais se dão os contatos e as interações, em vez de marcar as culturas isoladas umas das outras; e o conceito de “híbridos”, que possibilita enxergar uma realidade fronteira como um fenômeno original de “transculturalização”, tornando mais complexa a tendência essencialista de ver a cultura apenas como um marcador de grupos, separando-os de forma absoluta (Hannerz, 1997).

Por fim, para pensar o fenômeno cultural em áreas de fronteira, ou uma “Antropologia nas fronteiras”, é preciso entendê-las como “espaços em movimento” (Albuquerque, 2008), ou seja, como lugares onde os limites nacionais não imobilizam as pessoas, mas são atravessados por elas, de acordo com as ideias de culturas em fluxo, em constante reinvenção. No fluxo de culturas é certo que o que se ganha em um lugar não necessariamente se perde na origem, ou seja, há uma reorganização da cultura no espaço. Os limites, assim, são entendidos como algo através do que se dão os contatos e interações (ver Barth, 2010a, Hannerz, 1997). Além disso, procuramos estudar como a presença dos estrangeiros fronteiriços nessas regiões ocorre sem que eles percam o sentido de si mesmos. Ao contrário de uma “hegemonia monótona”, têm-se observado, no mundo atual, uma diversidade de formas e conteúdos culturais sem precedentes na história segundo Sahlins (1997). Esse autor observa que a continuidade de culturas “indígenas” (como observamos no caso dos bolivianos em Corumbá) pode ser estudada a partir dos modos específicos pelos quais essas culturas se transformam em diferentes contextos.

### Considerações Finais

No processo de globalização, percebe-se, menos que uma homogeneização através do capitalismo, a produção de novas diferenças o que pode nos levar a utilizar de forma criativa o conceito de cultura. Além disso, como bem mostrou Sahlins (1997), é preciso não deslegitimar um conceito tão útil para a Antropologia em nome de suspeitas morais que recaem sobre ele (essencialismo, subjetivismo, etnocentrismo, dominação etc.). De fato muitos povos vêm contrapondo suas “culturas” ao projeto colonialista, numa “aspiração de autonomia” (idem), o que por si só merece uma reavaliação crítica do conceito de cultura em sua pertinência.

Lévi-Strauss em *Raça e história*, rompendo com o paradigma evolucionista e etnocêntrico que pressupunha uma escala temporal da “cultura” humana, no singular, que a levaria da selvageria, passando pela barbárie e chegando à civilização (ápice que cabia ao homem branco, europeu, ocidental), afirma que as culturas não diferem entre si do mesmo modo e nem no mesmo plano. Influenciado por Boas, esse autor defende também que a diversidade é menos função do isolamento de grupos que das relações que os unem. Além disso, nos interessa particularmente sua crítica ao etnocentrismo, considerado pelo autor como a atitude mais antiga e universal do ser humano. Segundo ele, essa



atitude normalmente se coloca como o repúdio ao outro, como se a humanidade terminasse nos limites da “tribo, da aldeia, do grupo linguístico”. Nesse momento, serve-nos como crítica ao preconceito a famosa frase lévi-straussiana: “o bárbaro é em primeiro lugar o homem que crê na barbárie”. Ou seja, recusando a humanidade dos outros, nos tornamos os bárbaros que queremos negar.

Sendo assim, concordamos com Sahlins (1997) quando afirma que a cultura não é um objeto em extinção, pois ela trata da organização da experiência e ação humanas por meios simbólicos e se manifesta em valores e significados. O trabalho do antropólogo, mas não só dele, seria compreender como os atores sociais compreendem e interpretam o mundo, atribuindo significados diversos à sua experiência, em processos de reconhecimento recíproco, dispondo da cultura no espaço e se reordenando constantemente. Cumpre, portanto, à Antropologia, através do trabalho etnográfico, descobrir o acesso a esses significados, como propunha Geertz, porém, sem engessar ou naturalizar as culturas, reificando-as, pois as culturas estão em constante processo de invenção, a partir da ação de indivíduos heterogêneos. Não podemos nos esquecer também de que ao mesmo tempo em que a defesa da diversidade cultural é primordial para a luta por direitos e cidadania, e mesmo para o futuro da espécie humana, o que permite nossa comunicação, a troca, a tradução das diferenças e, em última instância o contato entre as pessoas, é aquilo que temos de mais valioso e comum: nossa humanidade.

## Referências

- ALBUQUERQUE, J.L. 2008. Fronteiras e Identidades em Movimento: fluxos migratórios e disputa de poder na fronteira Paraguai-Brasil. *Cadernos Ceru* 19(1), p. 49-63.
- BARRETTO FILHO, H. T. 2001. *Da nação ao planeta através da natureza: uma abordagem antropológica das Unidades de Conservação de Proteção Integral na Amazônia brasileira*. Tese de Doutorado em Antropologia Social da Universidade de São Paulo.
- BARTH, Fredrik. 2010. *O Guru e o Iniciador e outras variações antropológicas*, Contracapa, Rio de Janeiro.
- BOAS, Franz. *Antropologia Cultural*. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.
- BOURDIEU, Pierre. 1989. *O Poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- CASTRO, Celso. 2005. *Evolucionismo Cultural*. Rio de Janeiro: Zahar.
- COHEN, ABNER (ED.). 1974. *Urban ethnicity*. Routledge: london and new york.

- COHEN, Anthony. 1993. Culture as Identity: an anthropologist's view. *New Literary History*, vol.24, No. 1, Culture and Everyday Life , p. 195-209.
- COSTA, Gustavo, V.L. 2008. *O Aventureiro, Ilha Grande-RJ: uma análise de mudança social*. Rio de Janeiro. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- DA MATTA, Roberto. 1997. *Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro, Guanabara.
- DURKHEIM, Émile. 2007. *As regras do método sociológico*. São Paulo: Martins Fontes.
- GEERTZ, Clifford. 1978. *A Interpretação das Culturas*. Zahar, Rio de Janeiro.
- HANNERZ , Ulf. 1997. Fluxos, Fronteiras, Híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional. *Mana*, vol.3, p. 7-39.
- HARDT, M. & NEGRI, Antonio. 2000. *Império*. Buenos Aires/Barcelona/Cidade do México, Paidós.
- KUPER, Adam. 2002. *Cultura: a visão dos antropólogos*. São Paulo: EDUSC.
- LATOUR, Bruno. 2004. *Políticas da Natureza: como fazer ciência na democracia*. Bauru: EDUSC.
- LEACH, E. R. 1995. *Sistemas políticos da Alta Birmânia: um estudo da estrutura social Kachin*. São Paulo: EDUSP.
- LÉVI-STRAUSS, C. 1978. Raça e História. In *Os Pensadores*, vol. L, São Paulo, Abril Cultural.
- \_\_\_\_\_. 1975. *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- SAHLINS, Marshall. 1997. O 'Pessimismo Sentimental' e a Experiência Etnográfica: por que a cultura não é um 'objeto' em via de extinção (Parte I), In: *Mana* 3/1, p.41-73.
- \_\_\_\_\_. 1990. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. 2002. *A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaios de Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.
- WAGNER, Roy. 2009. *A invenção da Cultura*. São Paulo: Cosac & Naify.
- Artigo recebido em: 01.04.2015
- Aprovado em: 30.06.2015